

# ***Cómo ha de ser el privado* de Francisco de Quevedo y la tradición española antimaquiavélica de los siglos XVI y XVII**

Rafael Iglesias  
Benedictine University

[*La Perinola* (ISSN: 1138-6363), 14, 2010, pp. 101-127]

En las últimas tres décadas se han hecho innumerables trabajos de investigación sobre la generalizada y visceral repulsa que provocan en la España del barroco las ideas expuestas por Nicolás Maquiavelo en *El Príncipe*. Típicamente, sin embargo, los investigadores que se han ocupado de este tema se han centrado casi exclusivamente en el estudio de las obras de carácter teórico de los más importantes tratadistas ético-políticos españoles de los siglos XVI y XVII, y, aunque existe sin duda alguna notable excepción<sup>1</sup>, el efecto que esta polémica haya podido dejar en la literatura del momento no ha sido estudiado con igual profundidad.

En mi opinión, éste es sin duda el caso de la obra de Francisco de Quevedo. Aunque hay algunos investigadores que han intentado examinar textos políticos o históricos como *Política de Dios*, *Discurso de las privanzas*, *Grandes anales* o la *Carta de Fernando el Católico* a la luz de lo que sabemos del movimiento antimaquiavelista en España<sup>2</sup>, no puede decirse que se haya hecho el mismo esfuerzo crítico con respecto a la obra literaria de este autor. Por otro lado, aunque este tipo de análisis seguramente podría ser aplicado con buenos resultados a gran parte del corpus literario de Quevedo, considero que es en lo referente al teatro quevediano que la necesidad se hace más acuciante. Al fin y al cabo, en esa época no son precisamente ni los tratados de naturaleza teórica ni los textos de contenido histórico los que en la práctica extienden y popularizan los conceptos políticos entre el público en general y la Corte

<sup>1</sup> Quizás uno de los ejemplos más significativos sea la obra de 1996 de Stephen Rupp que lleva el nombre de *Allegories of Kingship*, en la cual se explora de forma bastante exhaustiva la conexión entre Calderón y Maquiavelo.

en particular. Es la literatura, y en concreto el teatro, el que con más frecuencia cumple esa función. Lo que es quizás más importante, todo parece indicar que al menos uno de los muchos objetivos que tiene Quevedo al escribir *Cómo ha de ser el privado*, su única obra teatral de envergadura que nos ha llegado en forma íntegra, es la esperanza de que quizás sirva como una especie de instrumento didáctico para que el Rey y sus colaboradores cercanos sean expuestos a lo que el escritor madrileño considera la perfecta forma de gobierno cristiano<sup>3</sup>. Es esta comedia, por lo tanto, una obra con un importantísimo contenido ideológico, y, como podrá comprobarse más adelante, muchos de los numerosos temas político-ético-religiosos de los que trata directa o indirectamente tienen conexiones de todo tipo con el movimiento intelectual antimaquiavelista español.

En definitiva, en este trabajo voy a contrastar el contenido político de *Cómo ha de ser el privado* y lo expuesto por Maquiavelo principalmente en *El Príncipe*, pero, eso sí, teniendo también muy en cuenta en todo momento lo que se sabe sobre la reacción que los escritos del italiano tienen en la España del Siglo de Oro y considerando igualmente ciertas obras teóricas del propio Quevedo en las que expone de forma extensa sus opiniones sobre cómo dirigir un Estado moral y eficientemente (en particular *Política de Dios*). De esta forma espero dar una explicación adecuada de una serie de elementos de tipo político presentes en esta comedia que por lo general han sido ignorados por la crítica en el pasado, y, de manera mucho más general, contribuir al esfuerzo que se lleva realizando en particular desde hace ya varias décadas por intentar determinar de forma precisa el lugar que ocupa don Francisco de Quevedo

<sup>2</sup> Ver para lo referente a *Política de Dios* el trabajo de Fernández-Santamaría (1986, pp. 53-56) y el de Roncero (1991, pp. 148-154); y para *Discurso de las privanzas* leer la introducción de esta obra de Eva María Díaz Martínez (2000, pp. 93-105). Para *Grandes anales de quince días* ver Villalba (2004), Peraita (1994) y Roncero (1991, pp. 150-151); y para la *Carta de Fernando el Católico* ver Peraita (1998). Los tres primeros estudios, aunque muy interesantes, dedican sólo unas páginas al tema, y el de Villalba sólo indica la presencia de algunos fragmentos de tono supuestamente maquiavelista en *Grandes anales* al mirar esta obra al trasluz de la corriente tacitista del XVI y XVII. Los dos artículos de Peraita, aunque breves, son también de interés, en especial por lo que se refiere a cuestiones tan asociadas con Maquiavelo y sus detractores como el rol del disimulo (a veces materializado en el uso de la paradoja) y del engaño en el mundo de la política.

<sup>3</sup> Como es bien sabido, *Cómo ha de ser el privado* no llegó nunca a representarse en la Corte, y, de hecho, ni siquiera es probable que fuera leída en forma de manuscrito aparte de por un grupo muy reducido de personas (Iglesias, 2005). No se puede decir, por lo tanto, que esta obra tuviera ningún tipo de efecto en el público de la época, y es por esto que lo que realmente debe importar al examinarla no es tanto lo que Quevedo consiguió con ella, sino lo que pretendía conseguir. En este sentido, no cabe duda de que uno de los objetivos principales de la comedia era guiar y educar en cuestiones de gobierno a los hombres más poderosos de la España del momento (Iglesias, 2005), y esto en gran parte explica por qué tenemos en ella tantísimas conexiones con las tendencias antimaquiavelistas en la España del Siglo de Oro. Esta faceta concreta de la obra no ha recibido en mi opinión toda la atención que merece, y el presente estudio constituye un esfuerzo para empezar a cambiar esa situación.

dentro del movimiento de reacción a Maquiavelo en la España del Siglo de Oro. Entre otras cosas, en las próximas páginas demostraré que, aunque *Cómo ha de ser el privado* dista mucho de ser el vehículo más apropiado para la expresión de forma coherente y exhaustiva del ideario político de Quevedo debido en parte a sus más que probables orígenes como obra con propósito propagandístico-encomiástico (Iglesias, 2005), de todas maneras es esta comedia parte integral y muy representativa de la tradición intelectual antimachiavelista española. Más concretamente, veremos que, a pesar de que en ningún caso puede decirse que esta obra de teatro tenga como objetivo primordial el atacar directamente a Maquiavelo, muchos de los conceptos políticos expresados a lo largo del texto son por lo general perfectamente consistentes desde el punto de vista ideológico con otras obras del escritor español de contenido político tan abierta y violentamente antimachiavelistas como pueda serlo, por ejemplo, *Política de Dios*<sup>4</sup>.

Antes de pasar al análisis de *Cómo ha de ser el privado*, sin embargo, seguramente es necesario hacer una muy breve introducción sobre el movimiento antimachiavelista en la España de los siglos XVI y XVII, del que indudablemente Quevedo es uno de sus representantes más conocidos.

Como es bien sabido, Nicolás Maquiavelo es seguramente uno de los primeros, si no el primero, que en el mundo occidental intenta liberar la política de cualquier tipo de consideraciones no estrictamente pragmáticas (Giménez, 2003; Badillo, 2003). Entre ellas hay que incluir, por supuesto, las restricciones de tipo moral y religioso que desde la Edad Media los escritores formados en la tradición tomista intentan sin particular éxito imponer a la práctica de la política (Ariza, 1995, p. 8). En vez de, por ejemplo, elaborar un trabajo especulativo al uso sobre las características que debería tener el príncipe cristiano ideal (un espejo de príncipes), Maquiavelo utiliza en *El Príncipe* tanto sus profundos conocimientos sobre la historia y culturas clásicas como su experiencia directa en asuntos de Estado para elaborar una serie de consejos prácticos y libres de prejuicios morales o religiosos con la intención de que le ayuden a los príncipes que lean esta obra a preservar o aumentar su poder. Como era de esperar, las propuestas de Maquiavelo, en particular la sugerencia de que de ser necesario se subordine la religión a los intereses del Estado, hacen que gran parte de las obras del florentino, y *El príncipe* muy en particular, sean eventualmente prohibidas por las autoridades religiosas<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Quevedo (ver Quevedo, *Política de Dios*, p. 125) dice de la razón de Estado: «Los perversos políticos la han hecho un dios sobre toda deidad, ley a todas superior. Esto cada día se les oye muchas veces. Quitan y roban los estados ajenos; mienten, niegan la palabra; rompen los sagrados y solemnes juramentos; siendo católicos, favorecen a herejes e infieles. Si se lo reprenden por ofensa al derecho divino y humano, responden que lo hacen por materia de Estado, teniéndola por absolución de toda vileza, tiranía y sacrilegio. No hay ciencia de tantos oyentes, ni de más graduados».

<sup>5</sup> Para una breve introducción general sobre el tema ver en especial las obras de Bleznick (1958), y Cantarino (1996).

Ciertamente a lo largo de los años que siguen a la aparición de *El Príncipe*, y en especial después de que este texto finalmente es incluido en 1559 en el *Índice* del Papa Paulo IV, hay muchos pensadores cristianos de toda Europa que llegan a la conclusión de que es urgente intentar buscar un nuevo marco teórico que permita hacer compatibles tanto las necesidades concretas del Estado como el respeto a la moral y religión cristianas. Lo que es lo mismo, reconocen la necesidad de encontrar una alternativa cristiana y efectiva a lo expuesto por el escritor florentino. Es de esta forma que, gracias particularmente a los escritos de autores como el italiano Giovanni Botero, poco a poco se va marcando la diferencia entre, por un lado, lo que se viene a denominar como «falsa razón de Estado» (asociada a Maquiavelo y a los «políticos», pensadores a los que de forma justificada o no se les acusa de ser seguidores del italiano), y, por otro, la cristiana «verdadera razón de Estado» (Cantarino, 1996, pp. 1-2; Fernández-Santamaría, 1980, p. 361).

Por lo que se refiere a España, la polémica antimaquiavelista llega de forma quizás un tanto tardía con respecto a otros países europeos (Puigdomenech, 1988, pp. 192-194), pero ya hacia finales del siglo xvi en este país empiezan a aparecer obras que de una forma sistemática atacan a Maquiavelo siguiendo en gran medida las pautas establecidas con anterioridad principalmente en Italia. De hecho, irán escribiéndose tantas obras antimaquiavelistas en España en el periodo que va desde 1595 hasta al menos finales del reinado de Felipe IV que hasta cierto punto puede decirse que el intento de encontrar una respuesta adecuada a las ideas del político italiano llega a dominar una buena parte del discurso político teórico del momento (Fernández-Santamaría, 1986; Cid, 2002, p. 99).

Por lo general, los más destacados especialistas sobre el tema coinciden en identificar al menos tres grandes grupos de escritores españoles antimaquiavelistas: los eticistas, los idealistas y los realistas<sup>6</sup>. En cualquier caso, como sugiere Fernández-Santamaría, sería equivocado intentar establecer límites demasiado inflexibles entre los tres grupos (Fernández-Santamaría, 1986, pp. 14-18). Al fin y al cabo, las conclusiones a las que llegan eticistas e idealistas no son en absoluto incompatibles, y, por lo que respecta a los realistas, sus escritos están indudablemente enraizados de forma firme en el trabajo hecho con anterioridad por los miembros de los otros dos grupos. En definitiva, al examinar en su conjunto los tratados políticos más conocidos que se producen en España durante los siglos xvi y xvii en respuesta a *El Príncipe* de Maquiavelo lo que quizás más llama la atención es el hecho de que, a pesar de que obviamente en algunos temas concretos hay algunas diferencias significativas, de todas formas puede observarse una realmente sorprendente continuidad y sintonía temática e ideológica entre casi todas estas obras.

Quevedo, por otro lado, hasta cierto punto es un caso un poco especial. A pesar de que este autor escribe varias décadas más tarde que la

mayoría de los autores eticistas, es en esta escuela en la que normalmente se le encuadra (Fernández-Santamaría, 1986, p. 53). Al contrario que muchos de sus contemporáneos, que con frecuencia parecen dispuestos a aceptar implícitamente ciertas partes de la teoría maquiavélica (típicamente bajo la cobertura del Tacitismo), este escritor en algunos de sus escritos da la impresión de ser uno de los intelectuales españoles del Siglo de Oro más dogmáticos e inflexibles a la hora de reconocer la posibilidad de que pueda recomendarse ningún tipo de razón de Estado, buena o mala (Fernández-Santamaría, 1986, pp. 53-56). Así, por ejemplo, dedica gran parte del capítulo VI de la Parte II de *Política de Dios* a demostrar que la «materia de Estado», por medio de los actos de Poncio Pilatos, fue el «mayor enemigo de Cristo», e incluso llega acusar a los tacitistas de tendencias maquiavélicas diciendo: «¿Quién negará de los

<sup>6</sup> Quizás los investigadores que explican este tema de una forma más clara y sucinta son Fernández-Santamaría (1986), Cantarino (1996) y Cid (2002). Lo que sigue es una síntesis de lo que estos autores dicen al respecto: los eticistas desarrollan su obra durante la parte final del siglo XVI y, en algunos casos, en la primera mitad del siglo siguiente (es el caso de Quevedo). Lo que les caracteriza de manera general es el hecho de que se dedican a intentar atacar a Maquiavelo y a sus supuestos seguidores (los políticos), y que pretenden formular una alternativa cristiana al concepto de la razón de Estado de tradición maquiavélica. Es de esta forma como muchos de ellos se unen al proyecto de elaborar y perfeccionar lo que típicamente recibe el nombre de «verdadera razón de Estado». De todas formas, y por lo general, no salen estos tratadistas apenas del terreno de las abstracciones intelectuales y, salvo en lo que se refiere a la formación y educación del príncipe perfecto, no dan muchos consejos prácticos. Otro grupo es el de los idealistas. De manera general los miembros de este grupo trabajan de forma prácticamente simultánea a los eticistas. Aunque se puede decir que la práctica totalidad de los más importantes teóricos políticos españoles de los siglos XVI y del XVII coinciden en afirmar que los intereses de la religión católica son esencialmente inseparables de los intereses de la monarquía española, los idealistas, quizás impulsados por los ataques que a la reputación de España se estaban lanzando desde muchas partes de Europa, están dispuestos a llevar esta idea un poco más lejos que los demás. Tan firmemente creen los idealistas en la conexión especial de España con Dios (Cid, 2002, pp. 111-112), que, en la práctica, ven en este país una especie de nueva Israel, con todas las ventajas y obligaciones que eso supone. El tercer y último grupo es el de los realistas, y, en la mayor parte de los casos desarrollan su labor durante el reinado de Felipe IV, una época en la que cada vez se hace más difícil ignorar la decadencia de España en contraste al progresivo aumento del poder de Francia y de algunas naciones protestantes. Para intentar buscar soluciones basadas en la realidad concreta del momento, dejan a un lado el ataque frontal a Maquiavelo y centran sus esfuerzos en formular ciertas técnicas o instrumentos de gobierno que en principio deberían permitir a los príncipes católicos compaginar pragmatismo político y ortodoxia religiosa. En otras palabras, tomando el concepto de la «verdadera razón de Estado» como punto de partida, elaboran una serie de consejos prácticos que tienen en cuenta la complejidad política, diplomática, militar y económica del mundo en el que viven. Es en gran medida por ese motivo que este movimiento, cuyo origen se ha querido ver en parte en la influencia del tacitismo que había llegado a España desde la Europa Central gracias principalmente a Justo Lipsio, ha sido considerado a veces como el resultado del deseo de muchos pensadores católicos españoles de adaptar al sistema de valores católico las enseñanzas de Maquiavelo (ver Villalba, 2004). En cualquier caso, también es importante tener en cuenta que dentro de la escuela realista española tenemos que establecer dos categorías. Por un lado están los tratadistas teóricos y por otro los arbitristas, que por lo general se centran en problemas muy concretos de la realidad nacional y ofrecen detallados planes de acción para intentar solucionarlos (ver Fernández-Santamaría, 1980).

que son pomposos discípulos de Tácito y del impío moderno [Maquiavelo], que no beben en estos arroyuelos el veneno de los manantiales de Pilato?» (*Política de Dios*, pp. 122-127; aclaración entre corchetes propia). De todas formas, aunque palabras de Quevedo como las anteriores puedan sorprender por su marcada dureza, no cabe duda de que casi todas sus ideas políticas son en gran medida una reelaboración con variaciones relativamente pequeñas de las ideas y de los temas de los autores ético-políticos españoles y europeos que le preceden. Por otro lado, y como es bien sabido, la vida y la obra de Quevedo están llenas de contradicciones de todo tipo. Para empezar, algunas de las cosas que hace en su vida, particularmente durante su estancia en Italia, podrían ser calificadas de maquiavélicas. Además de eso, también es posible encontrar en algunas de sus obras afirmaciones que parecen dejar la puerta más o menos abierta al tipo de acciones que Maquiavelo recomienda (Ariza, 1995, pp. 78-80; Bleznick, 1958, p. 548; Díaz, 2000, pp. 59-105). En este sentido, Victoriano Roncero (1991, pp. 148-154) califica acertadamente la actitud de Quevedo con respecto al tema de la razón de Estado como «vacilante», y, según él, el autor madrileño «por un lado, en sus obras teóricas se muestra como enemigo acérrimo de esta doctrina política, y, por otro, la admite en sus obras históricas, aunque es consciente de que sus normas no están demasiado acordes con la moral que él consideraba como básica para el gobernante cristiano». Pero lo cierto es que, incluso en algunas de sus obras teóricas, *Política de Dios* incluida, de vez en cuando nos encontramos con elementos que tienen un cierto aire maquiavélico<sup>7</sup>:

No importan juramentos, ni palabras, ni empeños. Juramentos hay de tal calidad, que lo peor de ellos es cumplirlos. Sólo de Dios se dice que jurara y no le pesara de haber jurado. El crédito de los reyes está en la justificación de los que le sirven; y la perdición, en el sustentamiento de los que le desacreditan y difaman. A llevar adelante los errores, a disimular con los malos, ayuda el demonio; y hace castigarlos y reducirlos Dios. Muy cobarde es quien no se fía de esta ayuda, y muy desesperado quien prosigue con la otra (*Política de Dios*, pp. 48-49).

En fin, aunque Quevedo es seguramente uno de los escritores más conservadores del barroco español, no siempre actúa o se expresa de forma enteramente consistente con lo que por lo general dice sobre la noción de la razón de Estado en sus obras teóricas, y, en cualquier caso,

<sup>7</sup> El hecho de romper la palabra dada podría ser necesario si llegara el caso de que un príncipe tuviera que cometer un grave pecado o causar un gran daño a gente inocente para mantener una promesa hecha en un momento de descuido o de debilidad. Esto, que en principio parecería simple sentido común, entraba sin embargo en conflicto directo con una de las convicciones más profundas de Quevedo y de la mayoría de los hombres de cultura de la España del Siglo de Oro, o sea, la necesidad de respetar lo prometido, especialmente si había de por medio un juramento solemne (Fernández-Santamaría, 1980, pp. 360-361). Además, aunque hay ciertamente un componente moral en la excepción que plantea aquí Quevedo, de todas formas parece abrir la puerta a la justificación de la ruptura de acuerdos en situaciones menos claras desde el punto de vista moral.

sus ideas, aunque ciertamente pueden considerarse como extremas en ciertos aspectos, siguen siendo muy representativas de la ideología dominante en la España del Siglo de Oro en general y del movimiento español de reacción a Maquiavelo en especial.

Llegados a este punto, y como he anunciado anteriormente, pasemos a estudiar ciertas similitudes y diferencias significativas existentes entre *El príncipe* y *Cómo ha de ser el privado*. Antes de entrar de lleno en ello, sin embargo, parece necesario establecer una estructura o marco teórico que nos ayude a abordar esta tarea de forma lo más sistemática posible. Para intentar conseguir esto tomaré como punto de partida ciertas ideas de Fernández-Santamaría. Lo que le hace especialmente útil a este autor para los propósitos de este estudio es el hecho de que, particularmente a partir de la aparición en los años 80 de varios textos suyos sobre el movimiento antimaquiavelista en España, se ha hecho relativamente común entre los estudiosos de la materia la identificación de al menos cuatro temas generales o variantes de la verdadera razón de Estado que parecen estar presentes de forma habitual en los tratados de contenido ético-político del Siglo de Oro<sup>8</sup>. Ciertamente, una buena parte de los autores a los que se les pueden intentar aplicar estas categorías temáticas no las utilizaron de forma explícita o sistemática en sus trabajos teóricos (eso es precisamente lo que puede apreciarse en escritos quevedianos tales como *Política de Dios* o *Discurso de las privanzas*). A pesar de esto, nos es posible detectar sin demasiadas complicaciones la presencia de la práctica totalidad de estas preocupaciones en un lugar u otro de la obra teórica, o incluso literaria, de todos los principales escritores españoles del momento que tratan de examinar desde una perspectiva católica las conexiones entre religión, ética y política<sup>9</sup>. De nuevo esto es sin duda también cierto en el caso de gran parte de la obra de Francisco de Quevedo y, como se va a ver más adelante, *Cómo ha de ser el privado* no es en absoluto una excepción. Teniendo en cuenta lo que se acaba de decir, para contrastar *Cómo ha de ser el privado* y *El príncipe* en las páginas que siguen me voy a centrar específicamente en los aspectos de esta comedia que de una forma u otra están relacionados con las diversas variantes de la verdadera razón de Estado que poco a poco fueron tomando forma en el seno de la escuela antimaquiavelista española de los

<sup>8</sup> Junto con las cuatro clases de razón de Estado apuntadas más arriba, Fernández-Santamaría a veces habla de una quinta categoría («la razón de Estado civil»), pero no siempre la incluye en sus listas. En cualquier caso, no parece tener esta clase relevancia particular en este estudio ya que por lo general está relacionada con temas de seguridad interna dentro de un Estado y, en particular, con lo que es necesario hacer para evitar una rebelión o una traición (ver Fernández-Santamaría, 1986, pp. 3-4 y pp. 28-29, y Fernández-Santamaría, 1980, p. 356). Estos son temas sobre los que sencillamente no trata Quevedo en esta obra de teatro. Por otro lado, también pueden resultar útiles por lo que respecta a la definición de las diversas categorías de razón de Estado las puntualizaciones que hace Ángeles López Moreno en su presentación del trabajo de María Teresa Cid sobre Juan Alfonso de Lancina (pp. 19-21).

<sup>9</sup> Entre ellos podemos mencionar a Pedro de Rivadeneira, Francisco de Quevedo, Diego Saavedra Fajardo, Baltasar Gracián, etc.

siglos xvi y xvii como respuesta y alternativa a las teorías del italiano<sup>10</sup>. Estas, más concretamente, son: la razón de religión, la razón de Estado militar, la razón de justicia (o razón de Estado administrativa), y la razón de Estado económica.

Empecemos ahora con el primer tipo o variante de razón de Estado que se ha mencionado algo más arriba, el que a veces se denomina como «razón de religión» (Fernández-Santamaría, 1986, pp. 3-4, 28-29; Fernández-Santamaría, 1980, p. 356; López Moreno, pp. 19-21), y que puede ser ilustrado perfectamente por un fragmento tomado de una de las últimas intervenciones del Rey de Nápoles:

REY	Vívase ajustadamente en mis reinos, porque así no habrá que temer si llueven desdichas, aunque las guerras por todas partes nos cerquen, que entonces harán seguros casos prósperos y alegres. Mi timbre, de aquí adelante, ha de ser guardar las leyes y mandamientos del Cielo. (Quevedo, <i>Privado</i> , ed. Gentili, p. 159)
-----	---

El texto precedente obviamente es representativo de la profunda convicción que tiene Quevedo, al igual que en realidad la práctica totalidad de los tratadistas antimaquiavelistas españoles del momento, de que es absolutamente necesario para el bienestar material y espiritual de la nación que el Rey de España respete y haga respetar los preceptos de la moral católica en sus dominios a cualquier precio. Igualmente expresa la necesidad de que la Corona de España utilice todo su poder para defender y extender la fe católica fuera de sus fronteras. Dicho de otra manera, estos comentarios reafirman la creencia de que Dios siempre va a buscar la forma de castigar a los individuos y naciones que no viven de acuerdo a sus leyes y que, por el contrario, va a premiar y proteger a los que sí lo hagan.

Este es obviamente un punto en el que las ideas de los teóricos ético-políticos españoles del momento, Quevedo incluido, y las de Maquiavelo están claramente confrontadas. Para el florentino la religión no es más que un instrumento político, es decir, algo que no hay que dudar en usar a la hora de intentar adquirir, mantener o aumentar un reino. En pocas palabras, como fácilmente puede comprobarse al examinar el fragmento de *El Príncipe* que sigue, se trata de herramientas que el gobernante asututo debe siempre supeditar a las necesidades y conveniencia del Estado:

<sup>10</sup> Podría también hablarse de otros puntos de conexión o divergencia entre las ideas de Maquiavelo y las de Quevedo. Por ejemplo, sería posible estudiar sus respectivas opiniones en lo referente a conceptos como la prudencia, la virtud, la fortuna, la doblez, etc. De todas formas, eso tendrá que dejarse por motivos principalmente de espacio para otra ocasión.



Hay que entender esto: que un príncipe, y especialmente un nuevo príncipe, no puede respetar todas aquellas cosas por las cuales se estima a los hombres, ya que con frecuencia para mantener su posición se ve en la necesidad de actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad y contra la religión. Y por lo tanto necesita estar dispuesto a cambiar como el viento según los caprichos de la fortuna y las variaciones de las cosas lo determinan, y, como dije más arriba, tiene que intentar no salir del camino del bien siempre que sea posible, pero debe saber entrar por el sendero de la maldad cuando sea necesario. Un príncipe [...] debería parecer todo misericordia, todo fe, todo honestidad, todo humanidad y todo religión. Y ninguna apariencia es más necesaria que ésta última. (*The Prince*, ed. H. Mansfield, 1998; traducción propia)

Por si eso fuera poco, y como muy acertadamente nos recuerda Quentin Skinner (2000, pp. 70-72), Maquiavelo no se está refiriendo precisamente al cristianismo cuando habla en sus obras de la importancia de que los Estados promuevan el culto religioso para así ayudar a preservar la estabilidad social al igual que para mejorar las cualidades morales individuales y colectivas de sus ciudadanos. Cualquier religión que ayude a obtener los resultados que se buscan puede ser adecuada para el italiano. De hecho, Maquiavelo a veces parece sugerir que, al menos por lo que se refiere a su utilidad como herramienta de gobierno, el cristianismo seguramente es inferior a otras religiones, y en particular a la de los antiguos romanos (Skinner, 2000, p. 72; Giménez, 2003).

La segunda variante de razón de Estado es la «razón de Estado militar» (Fernández-Santamaría, 1986, pp. 34, 28-29; Fernández-Santamaría, 1980, p. 356; López Moreno, 2002, pp. 19-21). Esencialmente se refiere ésta al tipo de acciones tanto diplomáticas como militares que puede y debe tomar un buen príncipe cristiano para mantener a raya a otras naciones rivales.

Por lo que se refiere en concreto a lo que Quevedo considera que son los límites morales a la hora de entablar relaciones diplomáticas con naciones no católicas, quizás la escena más reveladora sea una que aparece hacia la mitad del primer acto y que recoge una discusión entre el Rey de Nápoles, la hermana del Rey (la Infanta Margarita) y el nuevo privado del Rey (el Marqués de Valisero). Durante ella los tres personajes intentan determinar con cuál de los dos pretendientes que solicitan la mano de la Infanta conviene casarla (Quevedo, *Privado*, ed. Gentilli, pp. 81-86). El Rey comienza a hablar exponiendo de forma sistemática las posibles ventajas de uno y otro candidato. Por un lado está el protestante príncipe heredero de la corona de Dinamarca, que empujado por la fama de la belleza de la Infanta ha tomado la decisión sin precedentes de viajar a Nápoles de incógnito y sin previo aviso para pedirla como esposa. Al hablar en concreto de este pretendiente el Rey menciona que una alianza entre Dinamarca y Nápoles podría ser potencialmente muy beneficiosa militar y diplomáticamente a pesar de la diferencia religiosa entre las dos naciones. También deja entrever que, de ser rechazada esa propuesta, el danés con toda probabilidad se va a sentir hu-

millado hasta el punto de querer vengarse de ellos lanzando su poderosa armada contra la costa napolitana. De otra parte, el segundo candidato que don Fernando de Nápoles tiene que considerar es el Príncipe de Transilvania, un individuo con muchas cualidades y que comparte con los miembros de la familia real napolitana el hecho de ser católico y tener ancestros comunes. En otras palabras, el Rey se encuentra con el dilema de o elegir entre hacer lo que parecen dictar las condiciones del momento, es decir, el camino de la necesidad y del «político provecho» (Quevedo, *Privado*, ed. Gentilli, p. 82), o decantarse por un aspirante a la mano de la Infanta que no levante ningún tipo de suspicacias religiosas. A pesar de que la situación se ha complicado enormemente por el hecho de que el príncipe danés está en esos momentos en Nápoles como huésped de honor, tanto el Marqués como la Infanta le comunican a Fernando su firme oposición a la unión matrimonial de ésta última con una persona que profese otra religión. El Marqués, en concreto, le pide al Rey que entre a negociar con los daneses, pero recordando en todo momento que todos le consideran como el principal defensor de la fe católica, y también le indica que él sólo consideraría la posibilidad de aprobar un acuerdo con el príncipe danés si se llega a producir por su parte una improbable conversión al catolicismo. El Marqués también le dice al Rey que, de realizarse esta unión, «en el Imperio Sacro / clamarán a Dios» (Quevedo, *Privado*, ed. Gentilli, p. 84), o, lo que es lo mismo, que es muy posible que al intentar conseguir ventajas estratégicas a corto plazo se comprometa la existencia de una antigua alianza consolidada por el hecho de compartir la misma fe. Además, sin las adecuadas garantías, una vez realizado el matrimonio y entregada la Infanta no hay forma de saber si los daneses van a respetar sus acuerdos, lo cual supondría abandonar a la Infanta en tierra de infieles sin libertad ni para practicar su fe ni para influir en el adoctrinamiento religioso de sus futuros hijos.

Después de escuchar con detenimiento lo que la Infanta y el Marqués tienen que decir sobre el tema, el Rey les expresa su inclinación a rechazar la propuesta danesa, pero de todas formas, y por tratarse de un asunto tan serio, decide pedir la opinión de aquellos de sus consejeros que se ocupan de asuntos de relaciones internacionales y de religión. De todas maneras, en cierto momento en esta charla con las siguientes palabras hace la solemne promesa de no dejar que las consideraciones pragmáticas le impulsen a no respetar la ortodoxia católica o a desobedecer las órdenes del Papa:

REY	Siempre me he visto inclinado a resolución tan justa, y de nuevo me ha alentado Margarita. Yo os ofrezco ( <i>quítase el sombrero</i> ) Señor divino y humano, por la fe vuestra, que vive
-----	--

en mi pecho y en mis labios,  
 que no sólo no me venza  
 ser el príncipe don Carlos  
 embajador de sí mismo,  
 que pudiera obligar tanto,  
 ni todos los intereses  
 que tiene representados  
 su deudo para mis reinos,  
 su unión para mis contratos.  
 Pero si pensara ser  
 de cuanto tenéis criado  
 tan único y raro dueño  
 como el sol entre los astros,  
 no me hiciera apartar  
 jamás del precepto sacro  
 que me ordena vuestra ley  
 y advierte vuestro Vicario.

(Quevedo, *Privado*, ed. Gentili, pp. 86-87)

No es, sin embargo, hasta el final del segundo acto que llegan las resoluciones de la Junta de religiosos y del Consejo de Estado, que, como ya se ha comentado antes, se han reunido por orden del Rey para examinar el asunto de la posible unión dinástica con Dinamarca. Como era previsible, sus miembros se muestran radicalmente opuestos a tal trato excepto que el Príncipe de Dinamarca se convierta al catolicismo o, al menos, prometa cumplir las duras condiciones que ha puesto el Papa para dar su visto bueno a la boda (entre ellas se incluye el permitir que en el futuro los católicos daneses puedan practicar su fe sin cortapisas).

Valisero, al conocer la resolución de los expertos, está obviamente algo decepcionado con la posibilidad de una boda sin una conversión previa. De todas formas, quizás por respeto al juicio del Papa, la acepta, pero, eso sí, no sin expresar al mismo tiempo sus serias reservas:

MARQUÉS

Católico rey que hizo  
 con otro, de ley contrario,  
 amistad o parentesco  
 por conveniencias de Estado,  
 rarísima vez dejó  
 de perder el deseado  
 logro, por el mismo medio  
 que facilitó su engaño.

[...]

Si el Príncipe se resuelve  
 a ser católico, dando  
 bastante prenda a la Iglesia  
 y a su Pontífice Santo,  
 o por lo menos dejar  
 libertad a sus vasallos  
 de elegir para salvarse  
 el camino bueno o malo,

Vuestra Majestad le dé  
la prenda que estima tanto,  
y en dote cuanto posee  
de Gaeta hasta Otranto.

Menos que esto, yo protesto  
[...]

que es mi dictamen opuesto,  
Señor, a aqueste tratado  
que con la razón resisto  
y con el afecto abrazo.

(Quevedo, *Privado*, ed. Gentili, pp. 120-122)

Obviamente, tanto estas palabras de Valisero como, en realidad, toda la escena previa en la que éste último discute con el Rey de Nápoles y la Infanta Margarita, sin duda nos recuerdan la hostilidad con la que el Conde Duque de Olivares y un número significativo de importantes miembros de la Corte madrileña siempre ven la posibilidad de que se concluya un acuerdo con el Príncipe Carlos de Inglaterra cuando éste va Madrid en 1623 para obtener la mano de la Infanta María (Iglesias, 2001). Lo que es más importante, textos como éstos reflejan perfectamente la oposición de Quevedo y de la práctica totalidad de los principales teóricos ético-políticos españoles del momento a la posibilidad de que un príncipe católico se alíe por «conveniencias de Estado» con declarados enemigos de la religión católica. Los motivos de esta repulsa generalizada, aunque múltiples, podrían resumirse esencialmente en dos. En primer lugar, aquellos que no compartan la misma religión o los mismos valores morales (en particular los vistos como seguidores de Maquiavelo) de ninguna manera pueden ser tenidos por aliados<sup>11</sup> fiables (Fernández-Santamaría, 1980, p. 359; Fernández-Santamaría, 1986, pp. 45-77). Aparte de eso, el hecho de romper la lealtad religiosa pactando con enemigos declarados de la fe, además de inmoral, es considerado por muchos en la España del momento como una de las formas más seguras de que un príncipe católico atraiga el castigo divino para sí mismo y para su pueblo, en especial, por supuesto, si el propósito del acuerdo con los herejes o los infieles es el de atacar a príncipes católicos<sup>12</sup>.

Para Maquiavelo, por su lado, la política tiene su propia lógica y, en consecuencia, es imprescindible que funcione de forma totalmente independiente de consideraciones morales o religiosas (Mansfield, 1998, p. vii). El italiano, por lo tanto, no tiene la menor duda de que a un soberano le es perfectamente lícito hacer cualquier tipo de trato que le sea favorable y, en realidad, no debería importar lo más mínimo si la persona con la que se va a negociar es de la misma fe o no.

<sup>11</sup> Ciertamente no se puede decir que los soberanos católicos del momento tuvieran excesivos problemas a la hora de romper acuerdos hechos con naciones de su misma fe o que la armonía reinase en el campo católico, pero, si se examina por un momento la historia europea de los siglos xvi y xvii, no es realmente difícil entender por qué Quevedo y muchos de sus contemporáneos estaban convencidos de que los acuerdos entre soberanos de fe distinta con frecuencia no valían ni siquiera el papel en el que estaban escritos.

Como ya se ha comentado más arriba, junto con la diplomacia, el otro componente fundamental de lo que venimos denominando como «razón de Estado militar» es obviamente la guerra, y ciertamente no faltan las referencias a conflictos armados de todo tipo en *Cómo ha de ser el privado*. Como es fácil de comprobar, todos los conflictos que se mencionan hacen referencia a eventos reales del periodo entre 1623 y 1629 (Cotarelo, 1945, pp. 58-66), pero, por lo que se refiere al tema del presente trabajo, el interés de estas alusiones radica principalmente en tres elementos. En primer lugar, todas las guerras en las que se ve envuelto el Rey de Nápoles se presentan como estrictamente defensivas (vengar injurias, defender la integridad territorial del imperio, castigar a súbditos rebeldes, apoyar a aliados con problemas, etc.). Esto, no sólo inevitablemente nos trae a la mente la situación de un imperio español que por entonces está ya en franca decadencia, sino que muestra palpablemente la profunda convicción de Quevedo de que a un soberano cristiano sólo le es moralmente justificable aspirar a aquello a lo que tiene derecho. En definitiva, Quevedo, en concordancia casi absoluta con la práctica totalidad de los más importantes eruditos españoles del momento, cree que el uso de la fuerza es algo perfectamente justificable y realmente necesario cuando se hace para defender a la nación o a la Iglesia. Igualmente piensa que un soberano cristiano nunca debe caer en la tentación de lanzar una guerra injusta por orgullo, envidia, o la búsqueda a cualquier precio de la fama, de la gloria o de las riquezas materiales<sup>13</sup>. En segundo lugar, cada vez que los napolitanos se ven en la obligación de luchar lo hacen siempre con la confianza de quien sabe

<sup>12</sup> Para ilustrar esto último podemos mencionar lo dicho por Saavedra Fajardo en la Empresa 93 («Que son peligrosas las confederaciones con herejes»): «¡Qué trabajos no ha padecido Francia después que el rey Francisco, más por emulación a las glorias del emperador Carlos Quinto que por necesidad extrema, se coligó con el Turco y le llamó a Europa! En los últimos suspiros de la vida conoció su error con palabras que píamente las debemos interpretar a cristiano dolor, aunque sonaban desesperación de la salud de su alma. Prosiguió su castigo Dios en sus sucesores, muertos violenta o desgraciadamente. Si estas demostraciones de rigor hace con los príncipes que llaman en su favor a los infieles y herejes, ¿qué hará con los que les asisten contra los católicos y son causa de sus progresos?». Por su parte, el propio Quevedo en el capítulo XXIII de la Parte II de *Política de Dios* también dice algo que va en el mismo sentido: «Quien con herejes hace guerra a católicos, no sólo es demonio, sino infierno» (p. 261).

<sup>13</sup> Algunos autores influyentes en el Siglo de Oro, como Pedro Barbosa Homen, marcan explícitamente la distinción entre lo que denominan como razón de Estado conservativa y razón de Estado adquisitiva. La primera se refiere a la autodefensa, y es, por tanto, relativamente fácil de justificar desde el punto de vista moral. La otra, la adquisitiva, tiene por lo general un carácter más ofensivo, y por tanto es la que un príncipe cristiano debe ejercitar con más cuidado. Esencialmente, el líder católico se debe asegurar de que sólo ansía aquellas cosas a las que tiene derecho. Aparte de eso, si el medio que elige para adquirirlas es la guerra, debe estar seguro de que ésta sea justa, o sea, que el objetivo sea legítimo, que sus fuerzas militares no cometan acciones moralmente injustificables, y que la potencial ganancia final justifique los gastos y sacrificios hechos para obtenerla (ver Cid, 2002, pp. 108-112). En definitiva, aunque no hay forma de saber si Quevedo conocía la obra de Barbosa Homen, no cabe duda de que hubiera estado de acuerdo con estas ideas al respecto de la guerra.

de seguro que tiene a Dios de su lado (Quevedo, *Privado*, ed. Gentili, p. 132), y, al menos por lo que se refiere a la forma en que finalmente los invasores daneses son derrotados, hay suficientes indicaciones como para asumir que efectivamente la providencia divina ha tenido algo que ver en el asunto (Quevedo, *Privado*, ed. Gentili, pp. 140-141). De hecho, si tenemos en cuenta que no hay duda de que la Nápoles de la obra se refiere en realidad a España, podemos decir que esto muestra que Quevedo parece compartir la convicción expresada de forma explícita ya desde el reinado de Felipe II por los teóricos idealistas de que este país está del lado de Dios y que, en contrapartida, Dios recompensa esto favoreciéndola sobre cualquier otra nación en la tierra. En tercer y último lugar, en los casos en que los napolitanos se enfrentan a algún contratiempo militar, o incluso a una seria derrota, en ningún momento pierden éstos la confianza de la victoria final siempre y cuando en el futuro se siga haciendo lo posible por mantener el favor divino<sup>14</sup>. En definitiva, esto parece sugerir que en opinión de Quevedo al ser humano no siempre le resulta posible saber con certeza por qué Dios hace o deja de hacer las cosas, en particular cuando les ocurren desgracias a personas que dan la impresión de ser moralmente buenas y devotas católicas. En cualquier caso, y en concordancia con la tradición cultural y religiosa de la que el autor madrileño se nutre intelectualmente (Skinner, 2000, pp. 28-35), el hecho de que a veces Dios parezca enviar pesares a hombres justos es seguramente interpretado por Quevedo como un castigo por algún pecado, como una especie de prueba de la firmeza de las convicciones religiosas, o, quizás, como un doloroso recordatorio de que el éxito o fracaso de cualquier empresa humana está en última instancia en las manos divinas y que, por lo tanto, el único objetivo verdaderamente digno para el ser humano es la búsqueda de la salvación del alma<sup>15</sup>.

Maquiavelo, por su lado, no parece establecer la distinción entre guerras justas o injustas, y desde luego, aunque realmente no aprueba la actitud de aquellos soberanos cuya motivación principal es la de conseguir riquezas materiales, no considera que sea indigno de un buen príncipe el perseguir los honores y la gloria (Skinner, 2000, pp. 33-34). De igual forma, no hay realmente nada en su obra que nos permita su-

<sup>14</sup> Ver Quevedo, *Cómo ha de ser el privado*, ed. Gentili, pp. 157-160. En esta parte, Valisero le comunica al Rey que se han perdido unas naves a manos de unos súbditos rebeldes (obvia referencia a la captura de la flota de la plata por los holandeses en 1628), y también le hace saber que entre el vulgo hay muchos que les culpan a los dos de este «accidente». Aunque el Rey acaba admitiendo en la práctica que puede haber habido un cierto descuido por su parte, de todas formas se defiende diciendo que este tipo de desgracias le ocurrieron a otros reyes del pasado (léase Felipe II), y, lo que es más importante, califica el asunto de la toma de sus naves como «pérdidas dichosas» porque ve en ello un aviso por parte de Dios para que de ahí en adelante redoble sus esfuerzos para que en sus reinos se viva de acuerdo a las normas morales y religiosas más estrictas.

<sup>15</sup> En ese mismo sentido, en *Política de Dios* (p. 250) Quevedo dice que en el *Antiguo Testamento* el Dios de los hebreos en ocasiones «permite que su ejército sea vencido para que acuda a su divina majestad por la victoria, y para que conozca que sin él no tiene fuerzas, y que con él nadie puede resistirle».

poner que crea que ninguna nación o persona en concreto disfrutan del privilegio del favor divino. Para el italiano, en contraste con Quevedo y muchos otros pensadores españoles y europeos de la época, tanto los éxitos como las desgracias que tienen muchas naciones o personas importantes no son necesariamente prueba de la existencia de un plan divino, y más bien parecen ser consecuencia directa de la capacidad o incapacidad que los líderes políticos o militares en cuestión tengan de prever y afrontar adecuadamente el futuro. Lo que es lo mismo, el florentino cree que la fortuna tiende a sonreír más frecuentemente o a dañar en menor medida que a otros a aquellos que están bien preparados para hacerle cara, independientemente de la calidad moral de esas personas (Skinner, 2000, pp. 28-35).

Un tercer tipo de razón de Estado es el que a veces se denomina como «razón de justicia o razón de Estado administrativa» (Fernández-Santamaría, 1986, pp. 3-4, 28-29; Fernández-Santamaría, 1980, p. 356; López Moreno, 2002, pp. 19-21). Por lo general, se refiere éste a la necesidad de que la administración de justicia se haga de forma justa y eficiente, pero sin olvidar la necesaria moderación y, siempre que sea posible, la misericordia. De manera significativa también tiene que ver tanto con los criterios a tener en cuenta en el proceso de elección de los ministros del Rey como con la conducta que es esperable de ellos una vez elegidos, y, muy en particular, con la necesidad de que éstos últimos no se inmiscuyan bajo ningún pretexto en las funciones propias de sus señores temporales.

El buen ejercicio de la justicia real es claramente un asunto al que Quevedo dedica una buena parte de *Cómo ha de ser el privado*. En ese sentido, hacia el comienzo del primer acto hay una discusión entre el recientemente coronado Rey de Nápoles y unos cortesanos de alto rango durante la cual este personaje pronuncia unas palabras que pueden servir perfectamente como ilustración de tal preocupación:

REY

Si no es otra cosa el rey  
que viva y humana ley,  
y lengua de la justicia,  
y si yo esta virtud sigo,  
rey seré sabio y felice,  
porque quien justicia dice,  
dice merced y castigo,  
no solamente rigor.  
Todo está en igual balanza,  
y a los principios se alcanza  
autoridad y temor  
con el castigo; y después,  
con honrallos y premiallos,  
tienen amor los vasallos.  
Esta política es  
lección de naturaleza.

(Quevedo, *Privado*, ed. Gentili, p. 62)

Aquí hay sin duda referencias claras a la muy común creencia en la época de que es en los monarcas en quien recae de forma exclusiva el derecho y la obligación de hacer y deshacer las leyes, al igual que la responsabilidad última a la hora de aplicarlas ya sea de forma directa o a través de personas honradas y dedicadas a las que se les haya delegado esa autoridad. También, al menos implícitamente, hay una reafirmación del concepto del derecho divino de los reyes, o, en otras palabras, la convicción de que los príncipes ocupan el lugar que ocupan como resultado de la voluntad divina y que, por lo tanto, éstos sólo tienen que rendirle cuentas a Dios<sup>16</sup>. Finalmente, en este fragmento igualmente se defiende explícitamente la necesidad de aplicar las leyes con firmeza, pero intentando siempre buscar un equilibrio adecuado entre el «rigor» y la «merced».

Como es fácil de suponer, una cosa en la que están de acuerdo Maquiavelo y los principales pensadores del periodo anterior a la generalización del concepto de la separación de poderes durante la Ilustración es el hecho de que no consideran absolutamente necesario asignar las responsabilidades de elaborar y de aplicar las leyes a personas completamente distintas. Esa similitud, sin embargo, no se extiende a lo que se refiere al concepto del derecho divino de los reyes. A pesar de que Maquiavelo dice en *El Príncipe* que un soberano hereditario legítimo normalmente debería tener menos problemas para conservar el control del Estado que alguien que llega al poder derrocando a los gobernantes que le han precedido (Machiavelli, *The Prince*, ed. Mansfield, pp. 6-7), no hay nada en sus escritos que nos pueda hacer suponer que este pensador crea que Dios tenga nada que ver con la legitimidad o falta de ella de un gobernante dado. De hecho, *El Príncipe* da la impresión de estar dirigido principalmente a ayudar a aquellos individuos que están en el proceso de instaurar una dinastía o tipo de gobierno que de una forma u otra rompe con lo que ha habido en el poder anteriormente<sup>17</sup>, y, además, en otras obras de Maquiavelo se puede comprobar que por lo general las preferencias de este autor van por el camino del gobierno republicano (Skinner, 2000, pp. 34-35, 59). En otras palabras, a Maquiavelo claramente le preocupa mucho más que los que llevan las riendas del Estado hagan un buen trabajo que el respeto estricto de la línea de sucesión de una determinada dinastía o las posibles ramificaciones en el mundo real del concepto del derecho divino de los reyes. Por lo que se refiere al uso de la misericordia al aplicar las leyes también hay diferencias obvias entre, por un lado, Maquiavelo y, por otro, Quevedo y los

<sup>16</sup> Particularmente entre los teóricos políticos franceses del momento (conocidos despectivamente en España como los políticos), a veces se puede encontrar la opinión de que los reyes en realidad no tienen obligación de cumplir sus propias leyes, pero, por lo general, en la España del momento, y ése es sin duda el caso de Quevedo, no se está de acuerdo con esa afirmación (ver Fernández-Santamaría, 1986, pp. 47-77).

<sup>17</sup> Maquiavelo pretendía con este libro reconciliarse con los Medici, que acababan de retomar el gobierno de Florencia después de la caída del gobierno republicano para el que Maquiavelo había trabajado durante toda su carrera política (ver Skinner, 2000, pp. 25-26).



principales eruditos españoles del Siglo de Oro. Para el italiano es importante que de ser posible un príncipe aspire a tener la reputación de misericordioso y no la de cruel, pero también nos recuerda que en el ejercicio del gobierno, y, por tanto, en la administración de justicia también, es importante actuar de forma resoluta y libre de escrúpulos morales o religiosos cada vez que las circunstancias así lo exijan (Machiavelli, *The Prince*, ed. Mansfield, pp. 65-66). Es decir, hay que evitar la crueldad excesiva o innecesaria, pero en ningún caso hay que tener miedo de hacer uso de la fuerza bruta para castigar severamente a los que por un motivo u otro suponen un peligro para la paz, la tranquilidad o la prosperidad del Estado, incluso si esto se hace a costa de arriesgarse a entrar en el terreno de la injusticia y de la inequidad.

De otra parte, también es posible encontrar varios fragmentos en *Cómo ha de ser el privado* que ilustran perfectamente la anteriormente mencionada recomendación hecha por muchos intelectuales del Siglo de Oro de que el monarca haga todo lo posible por elegir subordinados capaces, leales y que bajo ninguna circunstancia consciente o inconscientemente eclipsen a su señor temporal.

En efecto, precisamente en la sección inmediatamente posterior al fragmento transcrito hace un momento es posible encontrar una increíblemente dura muestra de firmeza por parte del Rey de Nápoles en lo que se refiere a su voluntad de mantener a cualquier costo la honestidad de los que trabajan a su servicio, incluido su privado<sup>18</sup>:

REY	Si algún ministro o privado justamente está culpado, le cortarán la cabeza en esa plaza mayor.
-----	---

<sup>18</sup> También es importante notar una serie de comentarios en la parte final del texto transcrito aquí que casi inevitablemente nos recuerdan algunas de las ideas expuestas por Maquiavelo en el capítulo xvii de *El Príncipe*. Entre otras cosas, en ese texto el pensador florentino intenta contestar a la pregunta formulada ya desde tiempos clásicos sobre si es mejor ser amado que ser temido. Nos dice ahí que, si es que realmente no hay más opción que elegir entre una de las dos alternativas, él recomienda a los príncipes que intenten ser temidos antes que ser amados, pero, eso sí, también haciendo todo lo posible por no ser odiados. De todas formas, los motivos que dan Quevedo y Maquiavelo para justificar el uso de la fuerza por parte de un príncipe contra sus propios súbditos son, al menos en apariencia, bastante diferentes. Para Maquiavelo el uso de la fuerza es a veces imprescindible para evitar o cortar de raíz rebeliones o disturbios públicos que tienen el potencial de causar más muerte, destrucción y caos generalizado que las resolutas acciones que pueda tomar un príncipe prudente (ver Machiavelli, *The Prince*, ed. Mansfield, pp. 65-68). La fuerza es, en definitiva, un instrumento fundamental para garantizar la supervivencia del Estado, y, aunque en ningún momento defiende el uso irracional de la violencia, tampoco ve la necesidad de poner a su utilización ningún tipo de límites morales. Para Quevedo, por otro lado, el uso de la fuerza debe estar restringido por el respeto a los preceptos morales católicos, y sólo puede estar orientado exclusivamente a la obtención de objetivos moralmente aceptables desde la perspectiva cristiana. En cualquier caso, tanto Maquiavelo como Quevedo obviamente son partidarios de utilizar métodos violentos siempre y cuando sea necesario, pero, al menos en teoría, los objetivos y los métodos son diferentes.

Y si hubiere en mis Consejos,  
que son mis luces y espejos,  
quien vendiere su favor,  
de oficio se ha de privar.  
Haya limpios consejeros,  
que aun tribunales enteros  
será posible mudar.

MARQUÉS                      Con eso serás temido.

ALMIRANTE                  Y amado serás con eso.  
(Quevedo, *Cómo ha de ser el privado*, ed. Gentili, p. 62)

Aparte de eso, algo más adelante en la obra también podemos encontrar unas palabras del Rey de Nápoles que muestran sin lugar a dudas la creencia de Quevedo, y de muchos otros españoles del momento, de que ni siquiera el Rey y los miembros de la familia real pueden estar por encima de las leyes.

REY                              A todos mis presidentes  
se escriba que la justicia  
se administre, sin que ecepten  
aun a mis propios hermanos;  
que castiguen y que premien  
pecadores y servicios.  
(Quevedo, *Privado*, ed. Gentili, p. 159)

En definitiva, lo cierto es que las dos intervenciones del monarca napolitano que se acaban de transcribir reflejan perfectamente la profunda convicción de Quevedo de que el Rey, sus familiares y los principales ministros del reino en todo momento deben respetar las leyes del país y que, además, es sumamente importante que siempre actúen de acuerdo a los preceptos morales más estrictos.

Para Maquiavelo, sin embargo, sería estupendo si la naturaleza humana fuese distinta a lo que es y que, como consecuencia, le fuera posible a un príncipe comportarse en todo momento de forma moral y de acuerdo a las leyes divinas y humanas, pero el caso es que sus conocimientos históricos y sus años de trabajo diplomático por toda Europa le han convencido de que tal actitud normalmente sólo trae malos resultados. De hecho, como bien indica Skinner, si hay algo distintivo en la ideología de Maquiavelo es que para él, al contrario que para casi cualquiera de los más importantes pensadores del Renacimiento y del Barroco, el concepto de la «virtud» no tiene nada que ver con una serie de cualidades morales, sino que consiste más bien en la capacidad y la voluntad de hacer lo que sea necesario en cada momento para preservar y aumentar el Estado sin tener en cuenta en absoluto ningún tipo de consideraciones que no sean estrictamente pragmáticas:

Él acepta la convencional teoría de que *virtú* es el nombre del conjunto de cualidades que permite a un príncipe aliarse a la Fortuna y obtener honor, gloria y fama. Pero de igual forma separa el significado del término de

cualquier necesaria conexión con las virtudes cardinales [justicia, fortaleza, prudencia y templanza] y principescas [honestidad, magnanimidad y liberalidad]. En vez de eso, él defiende la idea de que la característica realmente definitoria de un verdadero príncipe *virtuoso* es la voluntad de hacer todo lo que dicte la necesidad —tanto si la acción resulta ser malvada o virtuosa— para obtener sus objetivos primordiales. Por lo tanto el concepto de *virtú* en Maquiavelo debe entenderse como la necesaria cualidad de flexibilidad moral en un príncipe. (Skinner, 2000, p. 44; traducción y aclaraciones entre corchetes propias)

Otro aspecto en el que, al menos a primera vista, también parecen diametralmente confrontadas las opiniones de Quevedo y de Maquiavelo es el que tiene que ver con la necesidad o la conveniencia de que los Príncipes tengan privados o, incluso, ministros con poderes muy superiores a los de todos los otros servidores del rey. El italiano lo tiene claro. Un príncipe cauto no puede fiarse totalmente de ninguna persona, y, por lo tanto, de ser posible es mejor no depender de nadie (Machiavelli, *The Prince*, ed. Mansfield, pp. 93-95). Por lo que se refiere a Quevedo la cosa es un poco más complicada de lo que a simple vista podrían hacernos creer las siguientes palabras que pronuncia en cierto momento del primer acto el Rey de Nápoles:

REY	Para aliviar este peso [el de gobernar] <sup>19</sup> he menester un valido. Rey que de nadie se fia entre los vasallos buenos poco vale, y vale menos el que de todos confía. (Quevedo, <i>Privado</i> , ed. Gentili, pp. 62-63)
-----	--

Puesto que *Cómo ha de ser el privado* entre otras cosas pretende mostrar un posible modelo de perfecto privado<sup>20</sup>, no debería sorprendernos el hecho de que Quevedo aquí parezca sugerir que un buen rey debe tener hombres de confianza<sup>21</sup>. Eso no quiere decir, sin embargo, que Quevedo no tenga profundas reservas en lo relativo a la existencia de privados tan poderosos que potencialmente puedan competir en poder y prestigio con el propio monarca. En pocas palabras, un buen rey debe estar abierto a otras opiniones, e incluso puede tener a alguien próximo que le ayude con los temas de Estado, pero las decisiones importantes siempre deben ser suyas y sólo suyas. Si tenemos esto en cuenta, el anteriormente transcrito fragmento no desencajaría en absoluto con las ideas expresadas por el propio Quevedo en trabajos de carácter más teó-

<sup>19</sup> Nota del autor.

<sup>20</sup> Aunque ciertamente esta comedia describe algunas de las características personales de Olivares, sería un grave error asumir que se trata exclusivamente de una simple obra de encomio sin ningún tipo de críticas hacia el Conde Duque (ver Iglesias, 2005).

<sup>21</sup> Una de las cosas que algunos antimaquiavelistas españoles reprochaban al italiano era precisamente que éste aconsejara a los príncipes que, de ser posible, sólo se guiaran por sus propias opiniones (Cid, 2002, p. 120).

rico anteriores y posteriores a esta comedia en los que sin lugar a dudas este escritor nos hace saber su preferencia por un rey libre completamente de la influencia de personas que puedan querer asumir funciones que sólo le pertenecen por voluntad de Dios al monarca<sup>22</sup>. En el capítulo XIII de la Parte II de *Política de Dios*, por ejemplo, Quevedo dice lo siguiente al respecto de este tema:

Muchas cosas ha de hacer solo el señor; es conveniente: todas las cosas no le es posible. Mas siendo las importantes e inmediatas a su oficio, han de ser todas. Y así lo enseña Cristo Jesús. Cuando su majestad dispone obra de rey y despacho de monarca, vayan los ministros a buscar de comer, sirvan como criados en lo que les toca: no se entrometan en el oficio coronado. El remedio del vasallo toca al rey, no al ministro: cánsese él por la ocasión de dársele. Matar la sed y la hambre del vasallo, Señor, toca al rey; matar la suya del rey, a sus ministros. (Quevedo, *Política de Dios*, p. 172)

De todas formas, aunque todo parece indicar que por la época en que se escribe esta comedia seguramente Quevedo todavía no ha perdido completamente la esperanza de que Felipe IV finalmente tome por sí mismo las riendas del país, es para mí obvio que este autor está ya para entonces preocupado por lo que percibe como la creciente influencia de Olivares sobre el Rey de España, y hasta cierto punto esta angustia parece que queda reflejada en palabras como las que pone en boca del Marqués de Valisero<sup>23</sup>:

MARQUÉS                      Sí, Señor, porque un privado,  
que es un átomo pequeño  
junto al rey, no ha de ser dueño  
de la luz que el sol le ha dado.  
Es un ministro de ley,  
es un brazo, un instrumento  
por donde pasa el aliento  
a la voluntad del rey.  
Si dos ángeles ha dado  
Dios al Rey, su parecer

<sup>22</sup> Como es bien sabido, Felipe IV tenía un privado con una personalidad muy fuerte y que, a pesar de sus defectos, al ser comparado con otros del pasado reciente de España salía relativamente bien parado. Quevedo no sólo tenía que vivir con esa realidad política, de la cual por cierto se benefició económicamente durante bastante tiempo, sino que resulta que, al menos durante los primeros años del reinado de Felipe IV, todo parece indicar que había sentido que el equipo formado por el Conde Duque y el Rey había constituido la mejor esperanza que había tenido España en mucho tiempo de dar marcha atrás al acelerado proceso de decadencia que había comenzado ya al menos desde tiempos de Felipe II (ver Iglesias, 2005).

<sup>23</sup> Aunque la mayoría de los críticos literarios que a lo largo de los años han estudiado esta comedia en concreto han tendido a interpretarla como una mera servil e interesada defensa de la figura del Conde Duque de Olivares, creo haber demostrado en un trabajo anterior que, muy por el contrario, esta obra de teatro muestra en ocasiones el descontento que ya por aquel entonces (1629) empezaba a sentir Quevedo por la complicada situación del país y, lo que es más importante, por ciertos aspectos de la forma de Olivares de llevar las riendas del Estado (ver Iglesias, 2005).

más acertado ha de ser  
que el parecer del privado.  
Y así, se debe advertir  
que el ministro singular,  
aunque pueda aconsejar,  
no le toca decidir.

(Quevedo, *Privado*, ed. Gentili, pp. 66-67)

En cualquier caso, y a pesar de que Quevedo en su momento acepta escribir esta comedia para defender al Conde Duque de Olivares, no deja de ser significativo que tanto don Francisco como Maquiavelo parezcan preferir que no exista en absoluto la figura política de los validos<sup>24</sup>. En definitiva, los dos, aunque ciertamente por motivos distintos, consideran potencialmente peligroso para la estabilidad de un reino que haya un ministro que pueda competir en poder y autoridad con su señor.

La cuarta y última de las categorías de razón de Estado que podemos decir que de forma directa o indirecta es utilizada por la mayoría de los pensadores ético-políticos españoles de los siglos XVI y XVII es la que ha venido en denominarse como «razón de Estado económica» (Fernández-Santamaría, 1986, pp. 3-4, pp. 28-29; Fernández-Santamaría, 1980, p. 356; López Moreno, 2002, pp. 19-21).

Como su propio nombre deja entrever, la razón de Estado económica hace referencia a las medidas de carácter financiero necesarias para mantener la buena salud económica del país en general y de las arcas públicas en particular. Es decir, tiene que ver con aquellas políticas económicas que son susceptibles de permitir a un Estado afrontar en mejores condiciones los potenciales peligros u oportunidades que puedan presentarse. Como es fácil de suponer, es éste un tema en el que los realistas, y más concretamente los arbitristas entre ellos, se ocupan con una cierta frecuencia (Fernández-Santamaría, 1980), pero, si hubiera que resumir muy brevemente la opinión más compartida entre los pensadores políticos españoles y europeos del momento al respecto, habría que destacar la sugerencia de que los gobernantes en todo momento intenten mostrar moderación tanto en el gasto como en lo referente a la presión fiscal<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Curiosamente, las similitudes entre los dos parecen extenderse también a las características personales que ambos pensaban que eran necesarias para que, de existir un ministro de especial importancia, éste pudiera ser considerado de forma positiva. Por ejemplo, Quevedo en cierto momento de la obra sugiere que la más importante cualidad que ha de tener el perfecto privado es la de ser «desinteresado» (ver, Quevedo, *Cómo ha de ser el privado*, ed. Gentili, p. 63), lo cual sin duda nos recuerda lo que Maquiavelo dice en el capítulo XXII de *El Príncipe*: «Pero por lo que se refiere a la forma en que un príncipe puede llegar a conocer realmente a un ministro, aquí hay modo que nunca falla. Cuando veas a un ministro pensar más en sí mismo que en ti, y si todas sus acciones parecen buscar conseguir algo útil para él, entonces está claro que alguien así nunca podrá ser un buen ministro. Nunca podrás confiar en él, ya que aquel que tiene en sus manos los dominios de alguien nunca debería pensar en sí mismo, sino siempre en su príncipe, y de igual forma nunca debería acordarse de nada que no tuviera que ver estrictamente con los intereses del príncipe» (Machiavelli, *The Prince*, ed. Mansfield, p. 93; traducción propia).

No cabe duda de que en *Cómo ha de ser el privado* hay una buena cantidad de ejemplos que de una forma u otra ilustran perfectamente este tipo de preocupaciones. Por ejemplo, en varias ocasiones a lo largo de la obra nos encontramos con individuos que, con mayor o menor motivo, piden la concesión de algún tipo de compensación económica por sus servicios a la Corona, y en todos esos casos notamos el denodado esfuerzo que tanto el Marqués como el Rey hacen para encontrar un equilibrio adecuado entre su deseo de premiar a aquellos que se han distinguido de alguna manera por sus servicios al Rey y la necesidad de no poner excesiva presión sobre los recursos del Estado. En este sentido, los dos son especialmente firmes a la hora de cortar de raíz las demandas de individuos que en su opinión no son merecedores de premios o distinciones. La siguiente descripción que hace el Marqués del Rey es particularmente ilustrativa del esfuerzo que hace éste último por no desperdiciar los fondos del Estado:

MARQUÉS                      Le prometo  
que tiene rey tan discreto<sup>25</sup>  
y, aunque liberal, atento,  
que aunque el Consejo replique  
que uno mercedes merece,  
si justo no le parece,  
y aunque yo se lo suplique,  
no lo ha de hacer por mí.  
(Quevedo, *Privado*, ed. Gentili, p. 101)

No son tampoco pocas las ocasiones en que se nos describe en esta obra la extraordinaria frugalidad del Marqués de Valisero. Esto, por supuesto, sugiere que este personaje es un digno y desinteresado servidor del Rey, pero también implícitamente muestra la necesidad de mantener bajo control los gastos asociados con la Corte. De hecho, el bufón del Rey al intentar describir las comidas que hace el Marqués en los cuartos que por lo que parece tiene reservados en Palacio, dice sobre éstas lo siguiente:

VIOLÍN                      Porque su porción  
es un caballo rijoso:  
no sufre ancas. Más barato  
y mejor fuera ayunar.  
Yo vi hidalgo de lugar  
comer con más aparato.  
Un refetorio es su mesa.  
Pero no hay taza sin pie.

<sup>25</sup> Incluso Erasmo en su momento ya había dedicado tiempo a pedir a los monarcas que mostraran moderación en el gasto, y que dedicaran lo recaudado para servir al pueblo y no para financiar superfluos y ostentosos gastos cortesanos. De hecho, recuerda a sus lectores que a lo largo de la historia la mayor parte de los levantamientos populares se han producido como consecuencia de una excesiva carga tributaria (ver Ariza, 1995, pp. 23-32).

<sup>26</sup> Nota del autor.

Mas a pedirle voy...

(Quevedo, *Privado*, ed. Gentilli, p. 107)

Obviamente, la descripción, particularmente al ponerse en boca de un bufón, tiene un cierto tono de broma. Sin duda también da la impresión de que las palabras de Violín exageran en exceso la supuesta modestia de las posesiones y costumbres del Marqués. En cualquier caso, no deja de ser menos cierto que lo que aquí se dice nos recuerda la relativa sencillez de los hábitos de vida del Conde Duque de Olivares, al que el personaje del Marqués de Valisero hace referencia. Lo que es más importante, se refleja también en este fragmento de la obra el cierto desprecio que Quevedo y otros pensadores del momento tienen por la obsesión de la alta nobleza por la ostentación material y los gastos suntuosos.

Como es bien sabido, *Cómo ha de ser el privado* con toda probabilidad se escribe en 1629 por encargo directo del Conde-Duque de Olivares al menos en parte para intentar acallar las críticas que éste está recibiendo por entonces (Iglesias, 2005), y sin duda uno de los principales motivos del descontento popular en ese momento es el lamentable estado de la economía nacional (en gran medida consecuencia directa de una serie de desastrosas decisiones que el gobierno del valido de Felipe IV ha tomado a lo largo de los años). Es importante tener en cuenta, sin embargo, que, a pesar de que en torno a 1629 Quevedo es todavía en la práctica una pluma a sueldo del gobierno, este autor está ya por ese entonces muy lejos de estar totalmente satisfecho con las acciones de éste. En realidad, es evidente que don Francisco está convencido de que todos los monarcas españoles de la Casa de los Austrias, incluido hasta cierto punto Felipe IV, finalmente han acabado por arruinar al país con algunas de sus desastrosas políticas económicas, y muy en particular al no ser capaces de dejar de realizar constantes y dramáticas fluctuaciones en el valor de la moneda nacional (Urí, 1998b, pp. 279-283). Sea como sea, al escribir esta comedia Quevedo intenta buscar la forma de cumplir con el encargo de defender frente a sus detractores al gobierno de Olivares, pero, al menos por lo que se refiere al tema de la política económica del Conde Duque, lo hace de una forma que como mínimo no parece particularmente entusiasta ni convincente<sup>27</sup>. Así, en un momento del segundo acto un noble de alto rango le comenta al Marqués que hay mucha gente que le echa la culpa de que los precios de todos los productos de primera necesidad hayan subido, y éste contesta así:

MARQUÉS

Siento  
que hombre de discurso sano  
incurra en esos errores.  
Ministros inferiores  
tiene el rey, por cuya mano  
pasa ese gobierno; y más  
que esos tan comunes daños

<sup>27</sup> Para encontrar apreciaciones similares sobre *El chitón de las maravillas*, ver Urí («Introducción», 1998a).

no proceden de estos años:  
 su corriente traen de atrás.  
 El pueblo tenga paciencia.  
 (Quevedo, *Privado*, ed. Gentili, pp. 96-97)

Ciertamente no es ésta la defensa del gobierno en materia económica más efectiva que podría haber planteado Quevedo. Mientras que, efectivamente, tiene toda la razón de mencionar que muchos de los problemas que sufre la Corona en esos momentos han sido en gran medida el resultado de errores cometidos en reinados anteriores, no se puede decir que don Francisco le haga a Olivares ningún favor al mencionar la presencia de «ministros inferiores» corruptos o incompetentes en su equipo de gobierno. Al fin y al cabo, no cabe duda de que el valido de Felipe IV va a ser visto por todos como el responsable final de las acciones de sus subordinados y, sobre todo, no es exactamente un secreto que ha sido él mismo el que a lo largo de los años ha ido poniendo a muchas de estas personas en puestos de gran responsabilidad. En cualquier caso, resulta significativo que Quevedo, que dice en muchas de sus obras rechazar de plano todo lo que representa Maquiavelo<sup>28</sup>, decida intentar excusar al gobierno de Olivares en lo referente a sus decisiones económicas<sup>29</sup> utilizando unos argumentos que él obviamente sabe que ni son suficientemente sólidos ni están basados en información totalmente cierta (Fernández-Santamaría, 1986, pp. 53-56). En otras palabras, a pesar de que Quevedo a lo largo de su carrera como escritor ataca la idea de que sea permisible el uso en el mundo de la política de la mentira, el engaño y, hasta cierto punto, el disimulo<sup>30</sup>, para defender al gobierno en *Cómo ha de ser el privado* no tiene más remedio que recurrir a lo que, en el mejor de los casos, podríamos calificar como verdades a medias.

Maquiavelo, por su parte, es perfectamente consciente de que el intentar arrebatar injustamente las propiedades materiales de sus súbditos es una de las formas más rápidas que un príncipe tiene de perder el amor de su pueblo y, junto con él, la cabeza (Machiavelli, *The Prince*, ed.

<sup>28</sup> Baste recordar aquí lo dicho en el capítulo vi de la Parte II de *Política de Dios*.

<sup>29</sup> Quevedo era desde luego consciente de que el gobierno de Olivares no estaba ni mucho menos libre de culpa en lo referente a las perturbaciones económicas, especulación acelerada y carencias de todo tipo que había provocado la última devaluación monetaria (ver Urí, «Introducción», 1998a, pp. 8-14; y Urí, «Crisis», 1998b, pp. 264-300).

<sup>30</sup> Por ejemplo, en el capítulo xx de la Parte I de *Política de Dios*, Quevedo dice: «El rey que es camino y verdad, es vida de sus reinos; el que es descamino y mentira, es muerte» (p. 83), y unas páginas más adelante podemos encontrar el siguiente comentario: «Pílate fue eminentísimo como execrable estadista. Las tres partes que para serlo se requieren, las tuvo en supremo grado. La primera, ostentar potencia; la segunda, incredulidad rematada; la tercera, disimulación invencible» (p. 125). De todas formas hay que tener en cuenta también que, al menos en el tema del disimulo, Quevedo no es siempre del todo consistente. En este sentido, Peraíta dice acertadamente: «Quevedo trata bastante ambiguamente en sus escritos político-históricos el tema del disimulo. Si bien lo condena desde el punto de vista moral, lo juzga necesario y útil desde el aspecto político» (1994, p. 119, nota 2).



Mansfield, p. 72). De igual forma, considera fundamental que los príncipes muestren moderación en el gasto y, en especial, que eviten usar excesivos recursos económicos para premiar o congraciarse con algunos de sus súbditos principales. En el mejor de los casos esa práctica es inútil, y, lo que es más, en muchas ocasiones lleva directamente a la pérdida de apoyo popular y a la debilitación por falta de recursos de ciertos componentes fundamentales del Estado, el ejército muy en particular (Machiavelli, *The Prince*, ed. Mansfield, pp. 62-65). En pocas palabras, Maquiavelo da recomendaciones económicas similares en gran medida a las de Quevedo y otros muchos pensadores españoles y europeos de los siglos XVI y XVII, pero estos consejos están basados en consideraciones prácticas, no morales o religiosas.

En conclusión, desde que fue redescubierta en el siglo XIX *Cómo ha de ser el privado* por lo general ha sido interpretada como una simple comedia palaciega al uso destinada principalmente a defender al gobierno y a alabar las cualidades del Conde Duque de Olivares. Esta apreciación, sin embargo, necesita ser revisada en ciertos aspectos. En este sentido, junto con los innegables elementos propagandísticos, apologéticos y laudatorios, en este texto es posible encontrar otros muy reveladores de la ideología política de este autor que por lo general han sido totalmente ignorados por la crítica, y que en mi opinión nos obligan a considerar esta obra como parte integral y representativa de los escritos ético-políticos de Quevedo y no simplemente como una servil comedia de circunstancias progubernamental. También parece evidente que desde el punto de vista ideológico, y particularmente en lo referente a las opiniones de Quevedo en torno al concepto de razón de Estado, *Cómo ha de ser el privado* está en sintonía perfecta con otras obras quevedianas de carácter más doctrinal y, de manera más general, con la escuela política antimaquiavelista española. En esta comedia don Francisco nos presenta su ideal de ministro católico en la persona del Marqués de Valisero (no necesariamente un reflejo exacto del Conde Duque de Olivares), y, al hacerlo, muestra una forma de gobernar moral y eficiente que contrasta de forma marcada con lo que él cree que han propuesto tanto Maquiavelo como sus supuestos seguidores (los políticos). Podemos decir, entonces, que, a pesar de que *Cómo ha de ser el privado* no llega a ser representada jamás en los corrales de comedias, al menos en parte representa un intento por parte del autor madrileño de transmitir al potencialmente numeroso público que en su época asiste a representaciones teatrales (entre el que sin duda hay que incluir a los hombres más poderosos de la Corte) una serie de conceptos políticos que aparecen una y otra vez a lo largo de su carrera como escritor en textos estrictamente teóricos del estilo de *Política de Dios*.

#### BIBLIOGRAFÍA

Ariza Canales, M., *Retratos del Príncipe Cristiano: De Erasmo a Quevedo*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1995.

- Badillo, P., «Simulación y disimulación en la razón de Estado», en *Simulación y disimulación: aspectos constitutivos del pensamiento europeo*, ed. P. Badillo, Sevilla, Kronos, 2003.
- Bleznick, D., «Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Journal of the History of Ideas*, 19, 4, 1958, pp. 542-550.
- Cantarino, E., «Tratadistas político-morales de los siglos xvi y xvii: Apuntes sobre el estado actual de la investigación», *El Basilisco (Oviedo): Actas de las II Jornadas de Hispanismo Filosófico (1995)*, 21, 1996, pp. 4-7.
- Cid Vázquez, M. T., *Tacitismo y razón de Estado en los comentarios políticos de Juan Alfonso de Lancina*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2002.
- Cotarelo Valledor, A., «El teatro de Quevedo», *Boletín de la Real Academia Española*, 24, 1945, pp. 41-104.
- Díaz Martínez, E. M., «Estudio preliminar, edición y notas», en F. de Quevedo, *Discurso de las privanzas*, Pamplona, Euns, 2000, pp. 13-194.
- Fernández-Santamaría, J. A., «Reason of State and Statecraft in Spain (1595-1640)», *Journal of the History of Ideas*, 41, 3, 1980, pp. 355-379.
- Fernández-Santamaría, J. A., *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Giménez Pérez, F., «La Razón de Estado en Maquiavelo y particularmente en el antimaquiavelismo español y particularmente en Quevedo», *El Catoblepas: Revista Crítica del Presente*, 13, 2003, pp. 1-25.
- Iglesias, R., «La estancia en Madrid de Carlos Estuardo, Príncipe de Gales, en 1623: Crónica de un desastre diplomático anunciado», *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, Alicante, BICEMESA, 2001, publicado on-line el 11 de enero del 2001. Disponible en: <www.cervantesvirtual.com>.
- Iglesias, R., «El imposible equilibrio entre el encomio cortesano y la reprimenda política: hacia una nueva interpretación de *Cómo ha de ser el privado* de Quevedo», *La Perinola*, 9, 2005, pp. 267-298.
- López Moreno, A., «Presentación», en M. T. Cid Vázquez, *Tacitismo y razón de Estado en los comentarios políticos de Juan Alfonso de Lancina*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2002, pp. 13-26.
- Machiavelli, N., *The Prince: Translated and with an Introduction by Harvey C. Mansfield*, ed. H. C. Mansfield, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1998, 2.<sup>a</sup> ed.
- Mansfield, H. C., «Introduction», en *The Prince: Translated and with an Introduction by Harvey C. Mansfield*, ed. H. C. Mansfield, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1998, 2.<sup>a</sup> ed.
- Peraíta, C., «Arte del disimulo y paradoja: la crítica a Felipe III en *Grandes Anales de Quince Días de Quevedo*», en *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Madrid, Asociación Internacional de Hispanistas, 1994, vol. 3, pp. 111-120.
- Peraíta, C., «El arte del consejo: el comentario de Quevedo a la *Carta de Fernando el Católico*», en *Actas Irvine-92: Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 21-26 de agosto de 1995, Birmingham*, ed. J. Whicker, Birmingham, University of Birmingham, 1998, vol. 3, pp. 130-138.
- Puigdomenech, H., *Maquiavelo en España: presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.
- Quevedo, F. de, *Cómo ha de ser el privado*, en *Teatro inédito de don Francisco de Quevedo y Villegas*, ed. L. Gentili, Lucca, Mauro Baroni, 2004.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios y gobierno de Cristo*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. Edición digital basada en la 2.<sup>a</sup> ed. de Buenos

- Aires (Argentina y México), Espasa-Calpe Argentina, 1947. Disponible en: <[www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)>.
- Roncero, V., *Historia y política en la obra de Quevedo*, Madrid, Editorial Pliegos, 1991.
- Rupp, S., *Allegories of Kingship: Calderón and the Anti-Machiavellian Tradition*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1996.
- Saavedra Fajardo, D. de, *Idea de un príncipe político cristiano*. Edición digital a partir de *Empresas políticas*, vols. I-II, Madrid, Editora Nacional, 1976. Disponible en: <[www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)>.
- Skinner, Q., *Machiavelli: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Urí Martín, M., «Introducción biográfica y crítica», en F. de Quevedo, *El chitón de las tarabillas*, ed. M. Urí Martín, Madrid, Castalia, 1998a, pp. 7-50.
- Urí Martín, M., «Crisis y arbitrismo: Quevedo y el pensamiento económico español del Siglo de Oro», *La Perinola*, 2, 1998b, pp. 264-300.
- Villalba, J., «La presencia de Tácito en los *Grandes anales de quince días*, de Francisco de Quevedo: una visión tacitea de España», *Norba: Revista de historia*, 17, 2004, pp. 205-223.

